



Universidad
de Navarra

Interés, deber y benevolencia

La superación de la tensión eudaimonismo-
universalismo en Robert Spaemann

Trabajo de Fin de Grado
Alberto N. Adum

Dirigido por el
Prof. José María Torralba

Visto bueno:

JOSÉ MARÍA TORRALBA

Pamplona
2016

Índice

Introducción

Capítulo I: Planteamiento de la tensión eudaimonismo-universalismo

1. La *eudaimonia* aristotélica
2. El universalismo kantiano

Capítulo II: La benevolencia como superación de la tensión eudaimonismo-universalismo en R. Spaemann

1. Características del *amor benevolentiae*
2. Despertar a la realidad: percibir el ser del otro como él mismo es
3. Dignidad del otro
4. *Ordo amoris*

Conclusión

*El mundo se complace en oscurecer lo que brilla
y arrojar barro a lo sublime.
¡Mas no temas! Todavía hay bellos corazones
que arden por lo elevado y lo grandioso.*

Friedrich Schiller, *La muchacha de Orleans*

Introducción

Spaemann tiene muy claro que la filosofía -y más en concreto, la ética- vuelve continuamente sobre los mismos temas, lo único que cambian son las condiciones en las que se da ese discurso filosófico. Sobre las cuestiones de la vida recta, no hay nada realmente nuevo, solamente las maneras de equivocarse lo son.

El reto que se plantea nuestro autor consiste en repensar el estatuto sobre lo moral a partir de la tradición clásica y cristiana -especialmente Aristóteles y Tomás de Aquino- prestando atención a los logros de la modernidad, como la idea de dignidad. Lo que se propone no es volver simplemente a Aristóteles o Santo Tomás, sino traerlos al discurso ético contemporáneo y, con ellos, a toda la tradición que empieza con el Sócrates de los diálogos platónicos, a fin de volver a hacer presentes cosas que quizá hemos olvidado.

El presente trabajo intenta dar respuesta a un doble desafío que ha aparecido en la historia de la filosofía. Por un lado, integrar los impulsos individuales del agente dentro de la totalidad de la vida lograda. La vida lograda y la satisfacción de los impulsos sensibles no se encuentran siempre en armonía. El hombre tiene que

aprender a dirigir su vida para alcanzar la vida buena. Ese es el centro de interés de la filosofía griega, bajo el concepto de *eudaimonía*. Por otro lado, el otro desafío se reside en que no existe una armonía entre el impulso de cada individuo para alcanzar la vida buena y el interés de los demás por encontrar la suya. De ahí que Kant plantee una ética que tenga carácter universal, una ética formal -y que, por lo tanto, no especifica qué hay que hacer en cada momento- que sea válida para todo agente. A esto hace referencia el imperativo categórico: «obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación universal». Por eso, se aplica a la ética kantiana el calificativo de «universalismo».

El trabajo consta de dos partes bien definidas. En la primera parte, se planteará la tensión eudaimonismo-universalismo a partir de una explicación de la filosofía moral aristotélica y, posteriormente, la crítica kantiana al eudaimonismo así como los problemas que a que dio la ética de Kant a la hora de entender el carácter ético del hombre. En la segunda parte del trabajo, se explicará el concepto de benevolencia de Spaemann y sus implicaciones, pues ofrecer una posible solución a la mencionada tensión.

Capítulo I

Planteamiento de la tensión eudaimonismo-universalismo

Spaemann parte de un problema que estaba presente en la historia de la filosofía entre dos formas de fundamentar las acciones morales. Por una parte, el eudaimonismo, que fundamenta las normas morales a partir de la idea de felicidad. Dentro de eudaimonismo, entre otras posturas, cabe diferenciar el hedonismo y la filosofía moral de Aristóteles. Por otra parte, el universalismo, cuyo máximo exponente es Kant, y que se caracteriza porque excluye del ámbito de fundamentación de normas toda consideración teleológica relacionada con la felicidad. Para Kant, una acción es buena cuando ha sido fruto de una determinación de la voluntad universalmente válida. De esa manera, surge una tensión entre la felicidad individual del eudaimonismo y un universalismo que no siempre es favorable para el individuo.

Por lo tanto, lo que en este capítulo se va a procurar, en primer lugar, es explicar a grandes rasgos la forma que tiene Aristóteles de entender la *eudaimonia*

(εὐδαιμονία) poniendo en evidencia sus diferencias con el hedonismo o el estoicismo. En segundo lugar, se describirá la postura ética kantiana, y en concreto su concepción particular de la felicidad -que se diferencia de la manera en que Aristóteles entiende la felicidad- para mostrar la forma en que Kant relaciona moralidad y felicidad.

1. La *eudaimonia* aristotélica

Desde el inicio de la *Ética a Nicómaco*, resulta patente que Aristóteles considera el concepto de felicidad como constitutivo de su ética. Parte de la idea de que hay un cierto bien al que todas las cosas tienden y que, por tanto, en los agentes racionales es característico haber asumido algún fin último en su vida práctica al que todas las demás acciones están ordenadas. Ese fin último, que posibilita el adecuado despliegue de la racionalidad práctica, es la idea que cada sujeto tiene de la felicidad. De ese modo, toda acción de los agentes racionales está “comprendida sobre el trasfondo de una cierta concepción global de la propia vida, fundada en la referencia a una cierta representación de la vida buena o feliz como fin último de toda praxis”¹. Por lo tanto, por el simple hecho de asumir la representación de la felicidad como fin último de la praxis (πρᾶξις) humana, la felicidad realiza una cierta función regulativa de aquellas acciones que no se encaminan directamente a tal fin último.

Aristóteles afirma que ese fin último tiene que ser deseado por sí mismo y nunca por otra cosa, de lo contrario todo lo deseado sería siempre deseado por otra cosa, la cadena de explicación iría al infinito y, por lo tanto, el deseo, en última instancia, sería vano. De esta manera, Aristóteles muestra la imposibilidad de una regresión al infinito en la explicación causal de la acción y la necesidad de establecer un cierto fin último de la vida práctica para la cual se deseen todas las acciones. Con esta caracterización, se establece una cierta jerarquización de las diversas acciones o praxis en la que “los fines de las principales son preferibles a los

1 VIGO, Alejandro, *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de 'Ética a Nicómaco I y X 6-9'*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile 1997, p. 29

de las subordinadas, ya que éstos se persiguen en vista de aquéllos”². Es decir, se establece una jerarquización de fines allí donde determinados fines son elegidos en referencia a fines más altos en la que el fin supremo de esa jerarquización sería la felicidad.

Ese fin supremo debe ser representado como un fin que se quiere siempre por sí mismo y nunca en vistas a otra cosa, mientras que los demás fines han de ser deseados siempre en vistas a ese fin querido por sí mismo. Todo se ordena como medio para satisfacer el fin último que es la felicidad.

La filosofía moral de Aristóteles, sin embargo, no se queda en una mera caracterización formal de la felicidad sino que propone determinar en qué consiste esa felicidad. En efecto, como afirma en *Ética a Nicómaco*:

Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; a menudo, incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza³.

Aristóteles se contenta con una simple caracterización formal de la felicidad como fin último de la vida práctica, sino que provee un contenido determinado de la felicidad que incorpora esencialmente un componente normativo. No cualquier contenido de la vida feliz es igualmente válido para Aristóteles, sino –según veremos más adelante– únicamente aquella caracterización de la felicidad propia o que corresponde al agente racional que es el hombre. La concepción de la felicidad

2 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y trad. de M. Araujo y J. Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid. 1994, Libro I, 1, 1094a14-16. “ἐν ἀπάσαις δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἰρετότερα τῶν ὑπ’ αὐτά: τούτων γὰρ χάριν κάκεῖνα διώκεται.”

3 *Ibidem*, I, 4, 1095a22-28. “οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἢ πλοῦτον ἢ τιμὴν, ἄλλοι δ’ ἄλλο—πολλάκις δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον: νοσήσας μὲν γὰρ ὑγίειαν, πενόμενος δὲ πλοῦτον: συνειδότες δ’ ἑαυτοῖς ἄγνοιαν τοὺς μέγα τι καὶ ὑπὲρ αὐτοὺς λέγοντας θαυμάζουσιν. ἐνιοὶ δ’ ὄντο παρὰ τὰ πολλὰ ταῦτα ἀγαθὰ ἄλλο τι καθ’ αὐτὸ εἶναι, ὃ καὶ τούτοις πᾶσιν αἰτιὸν ἐστὶ τοῦ εἶναι ἀγαθὰ.”

no es meramente subjetiva, sino que es supraindividual al referirse a la estructura esencial del hombre en cuanto ser racional, según se va a explicar a continuación.

En *Ética a Nicómaco*, I, 7, desarrolla una argumentación donde establece qué es la felicidad en el llamado “argumento del *érgon*”. En este argumento identifica la noción de función (*έργον*) con la de virtud tomando una argumentación de la *República* (I, 352d354a)⁴. La noción aristotélica de virtud está referida a la excelencia específica de cada naturaleza (*φύσις*). Así, por lo tanto, Aristóteles argumenta que del mismo modo que un hombre en cuanto flautista o escultor tienen una cierta función propia, debería haber una función propia del hombre en cuanto hombre⁵. A continuación, establece que la función específica del hombre no puede estar en las actividades del alma sensitiva y vegetativa por ser compartidas con las plantas y animales y, por lo tanto, tiene que estar en la actividad de la parte racional del alma⁶. La apelación al *érgon* propio del hombre implica que al ser humano le corresponde encontrar la felicidad en las actividades racionales.

Establecida la función específica del hombre en cuanto ser dotado de razón, Aristóteles continúa la argumentación:

Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y si por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio tanto de un citarista y de un buen citarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la función la excelencia de la virtud (pues es propio del citarista tocar la cítara, y del buen citarista tocarla bien) (...) y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera⁷.

4 Cfr. VIGO, Alejandro, *La concepción aristotélica de la felicidad...*, p. 57

5 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco...*, Libro I, 7, 1097b25-33

6 *Ibidem*, Libro I, 7, 1097b 33-1098a5

7 *Ibidem*, Libro I, 7, 1098a7-19. “εἰ δ’ ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ’ αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ’ ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον: κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ (...) εἰ δ’ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην”.

De esta manera, el Estagirita deja en claro que así como hay una diferencia esencial entre un citarista y un buen citarista, en el hombre también hay una diferencia entre la actividad del hombre según su facultad racional y un pleno ejercicio de esa facultad. La vida buena no consiste en el mero ejercicio de la función propia del agente racional sino en el ejercicio excelente o virtuoso de esa función específica. Además, no consiste en un acto aislado sino en una cierta actividad a lo largo de toda una vida. La diferencia entre vida y vida feliz es una diferencia en la manera de ejecutar el *érgon* o función propia del agente racional. En ese ejercicio virtuoso o excelente se pone de relevancia el hecho de que en la concepción aristotélica de la felicidad se encuentra también un componente del deber propio de las exigencias de la virtud ética.

En el Libro X de *Ética a Nicómaco*, que está en estrecha relación con el Libro I, se retoma la caracterización de la felicidad, pero esta vez poniéndola en estrecha relación con la noción de placer. Para Aristóteles la felicidad es lo más placentero o lo que produce más agrado porque siempre que se piense o se actúe como se debe, es decir, siempre que se actúe según la virtud moral, habrá placer en esa actividad⁸. Por lo tanto, el placer es un indicador de la perfección de la acción.

Ahora bien, no hay que perder de vista que, aunque la felicidad es el estado más placentero, la felicidad misma no consiste esencialmente en el placer porque de esa manera sería indiferente cómo obtenerlo⁹. Precisamente por esa razón, lo que buscamos es siempre la actividad según la virtud y no la satisfacción que se derivaría de esa acción. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la consideración aristotélica sobre el placer dista mucho de la consideración que tiene el hedonismo, que mantiene una noción de felicidad como mera satisfacción placentera de las necesidades subjetivas, sin importar cuáles sean.

8 *Ibidem*, Libro X, 4, 1174b33-35. “τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ’ ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὄρα. ἕως ἂν οὖν τό τε νοητὸν ἢ αἰσθητὸν ἢ οἷον δεῖ καὶ τὸ κρῖνον ἢ θεωροῦν (...)”

9 RHONHEIMER, Martín, *La perspectiva de la moral: fundamentos de la ética filosófica*, Edicioens Rialp, Madrid 2000, p. 69

Al mismo tiempo, Aristóteles no pasa por alto la importancia de los bienes materiales para la consecución de la felicidad, pero considera que representan tan sólo un requisito y no una parte constitutiva de la felicidad. Desde el punto de vista aristotélico, para ser feliz se requieren ciertos bienes exteriores para el adecuado despliegue de la actividad del alma según su virtud propia. La carencia de uno o varios de esos bienes exteriores no ocasionaría la pérdida de la propia felicidad, pues no obrará nunca en contra de la virtud, pero sí estar fácticamente impedido para ser feliz al verse impedido del ejercicio adecuado de las actividades propias de la vida feliz.

A diferencia de los estoicos, el Estagirita no propone una imagen del virtuoso totalmente inmune a la exterioridad. No identifica la felicidad con la plena posesión de la virtud, sino que define la felicidad como una actividad plena del alma racional según su excelencia. El valor de los bienes externos no depende de ellos mismos porque son bienes instrumentales. Su valor depende más bien del modo en que contribuyan a la realización de la vida feliz. Los bienes exteriores son un requerimiento para la vida feliz, pero no son una parte constitutiva de ella.

El eudaimonismo, por lo tanto, fundamenta la validez de las normas morales haciendo referencia a un cierto fin supremo o último de la vida. En función de ese fin último es capaz de hacer un ordenamiento jerárquico de los diferentes fines particulares para poder orientar la acción del agente. Ahora bien, el eudaimonismo aristotélico no es un planteamiento subjetivista, sino que se caracteriza más bien por elaborar una jerarquía de fines que hace referencia al modo de ser o naturaleza (φύσις) del hombre. Esta referencia al concreto modo de ser del hombre permite que su filosofía moral no se entienda de forma descriptiva e individual sino, todo lo contrario, ya que precisamente por referirse a la estructura esencial del hombre en cuanto ser dotado de razón se trata de un planteamiento ético supraindividual y, en ese sentido, normativo, pues no toda acción está en consonancia con esa estructura esencial.

2. El universalismo kantiano

La ética kantiana, que es la forma paradigmática de la ética universalista, ofrece otro modelo de fundamentación de la ética. Parte de la idea de que existe en el hombre una razón con dos usos distintos, el teórico y el práctico. Por medio del uso práctico, el agente es capaz de determinar la voluntad por sí misma para realizar acciones, es decir, el hombre es capaz de autodeterminar su propia voluntad con independencia de la causalidad del mundo natural. Por esta razón afirma Kant que existe en el hombre una razón pura práctica que le permite actuar libremente y no estar determinado por los impulsos de la sensibilidad. Es capaz de determinar su propia causalidad sin estar sometido a los impulsos naturales y subjetivos. Toda su filosofía moral va a estar marcada por esta tensión constante entre lo empírico o subjetivo y el ámbito de la razón pura práctica.

Según Kant, la voluntad puede ser determinada a actuar de dos formas, mediante los impulsos de la sensibilidad (procedentes de las necesidades de nuestra naturaleza humana) y con independencia de tales impulsos. Cada una de esas formas se corresponden con dos niveles de la facultad de desear: el arbitrio (*Willkür*) y la voluntad (*Wille*). El arbitrio, al poner al tener el placer como móvil (*Triebfeder*), en sus acciones está sometido a las leyes de la naturaleza, mientras que la voluntad, que tiene al respeto como móvil, es capaz de dar origen a acciones libres. En efecto, la voluntad es capaz de tomar como principio práctico la ley moral que aparece en el agente como imperativo categórico.

Quien actúa según el imperativo categórico, determina a la voluntad con independencia de todo contenido material, según una norma que pueda ser siempre y en todo caso universal y necesaria. Si dependiera del contenido, lo que la movería a actuar sería el placer y, por lo tanto, no sería libre. Así, la voluntad debe ser determinada por la mera forma de la ley para ser autónoma, es decir, libre. Cuando la voluntad se abstrae de todo contenido, lo único que queda es la forma y, en cuanto facultad racional, esa forma es lo universal, el poder hacer un juicio válido para todos los agentes. De esa manera, Kant toma como criterio moral la

universalización de la acción, que es posible gracias a que la razón es autónoma y puede autodeterminarse más allá de los impulsos de la sensibilidad.

El deber moral es considerado como un fenómeno originario que sólo puede ser explicado desde la pura autolegislación de la razón práctica que formula el imperativo categórico como pura obligación formal. Lo propiamente bueno es la configuración interior de la voluntad, y no la realización de una acción determinada, pues esta se encuentra sometida a la legalidad de la naturaleza. Lo decisivo es tener una “buena voluntad”, una voluntad que se determine a actuar según y *por* la ley moral. La ética de Kant es una ética formal¹⁰, porque el bien moral no reside en el contenido de las acciones sino en la forma de querer (*das Wollen*). En efecto, nada hay absolutamente bueno en el mundo, para Kant, como una buena voluntad, y la buena voluntad se caracteriza por identificarse con el deber.

Ahora bien, en la ética kantiana, la virtud, el actuar según la pura forma de la ley, es el bien más elevado. El hombre virtuoso cuando actúa no busca la felicidad, es decir, por placer, pero obrando según la ley moral, se hace merecedora de ella. Ahora bien, ser digno de la felicidad y no alcanzarla no puede ser la aspiración del hombre racional, es decir, la virtud sin la felicidad no puede ser el sumo bien del hombre. Así lo explica Kant en la *Crítica de la razón práctica*:

Que la virtud (como dignidad de ser feliz) sea la más elevada condición de todo lo que nos pueda parecer sólo apetecible, por consiguiente, también de toda nuestra busca de la felicidad; que ella sea, por tanto, el bien más elevado, ha sido mostrado en la analítica. Pero no por eso es aún el bien completo y acabado como objeto de la facultad de desear de seres racionales finitos, pues para serlo se requiere también felicidad.¹¹

Kant, que entiende la felicidad como un sentimiento placentero, considera que la felicidad no puede nunca ser guía del actuar moral. La inclinación a la felicidad

10 KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. De E. Miñana y M. García Morente, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, p. 44

11 *Ibidem*, p. 141

no es una buena guía para el actuar moral, porque es una motivación subjetiva antepuesta al puro deber. De esa manera, rechaza la solución que plantearon los estoicos y epicúreos al problema del sumo bien¹². Ambos planteamientos eudaimonistas consideran que la relación entre ambos conceptos -la virtud y la felicidad- es de tipo analítico, es decir, que un concepto se incluye en el otro. El epicúreo piensa que la búsqueda de la felicidad conduce a la virtud y el estoico piensa que la posesión de la virtud produce la felicidad. Sin embargo, para Kant el fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) no puede ser nunca el sentimiento de placer de la felicidad¹³.

Para Kant, las teorías eudaimonistas son egoístas al fundamentar las normas morales en un interés meramente subjetivo de la felicidad y darían lugar a un conflicto de intereses particulares debido a que varían según cada sujeto¹⁴. Además, al fundamentar las normas desde el sentimiento del placer de la felicidad, el eudaimonismo sería un mero hedonismo.

Los principios de la felicidad no pueden nunca producir moralidad, ya que la felicidad pertenece al ámbito de la naturaleza. Por ello, el agente debe actuar siempre según la ley moral para ser digno de la felicidad. Así, Kant, en la fundamentación de las normas morales, no toma en consideración cualquier apelación a la teleología del hombre y a la felicidad¹⁵. De esa manera, toda ética que se orienta por el concepto de felicidad se halla bajo sospecha desde el principio de destruir lo específicamente moral.

Kant considera que ambos aspectos del sumo bien (virtud y felicidad) se deben entender de modo heterogéneo. Vida lograda y obrar justo se necesitan mutuamente, pero en el mundo sensible no sabemos cómo se pueden dar a la vez, ya que constituyen una contraposición irreconciliable. La unión entre moralidad y prosperidad o entre virtud y felicidad sólo puede entenderse de modo extrínseco,

12 *Ibidem*, p. 142

13 *Ibidem*, p. 43

14 *Ibidem*, p. 35

15 SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia*, Ediciones Rialp, Madrid 1991, p. 45

como unión de una moralidad autónoma y la satisfacción de inclinaciones individuales. La virtud debe ser buscada con plena independencia de la felicidad para ser digno de ella. La virtud sería en cierto sentido causa de la felicidad. Sin embargo, en nuestro mundo no siempre se da esa conexión de manera necesaria debido a sus contingencias. Como es bien conocido, el actuar bien no siempre asegura la felicidad.

La ética universalista se caracteriza precisamente por excluir del ámbito de fundamentación de normas morales toda consideración de carácter teleológico relacionado con la felicidad como fin último de la praxis. En Aristóteles, por el contrario, la fundamentación de las normas morales a partir de un cierto fin último que permite jerarquizar los diferentes fines del hombre por referencia a la naturaleza del hombre. Para Kant, sin embargo, una acción buena moralmente no debe contribuir a la consecución de la felicidad, sino por responder a principios subjetivos de acción que, por ser válidos universalmente, son buenos. La moralidad ya no se definiría como la suma de aquello que nos hace ser felices, sino la suma de aquello que nos hace merecedores de la la felicidad¹⁶.

En opinión de Spaemann, es preciso caer en la cuenta de que la autonomía de una ética que pretende construirse al margen de toda idea de felicidad es sólo una autonomía aparente¹⁷. El sentimiento de respeto por la ley incluye un motivo que se opone al interés individual del agente, entendido siempre como interés egoísta. El único garante de esa conexión entre moralidad y felicidad es Dios. Kant tuvo que ampliar su ética más allá de la muerte, haciendo el móvil interno de su ética el esfuerzo por hacerse digno de la felicidad mediante el sometimiento del puro deber, sin permitir que la tendencia al placer de la felicidad influyera sobre la razón práctica.

Por eso cabe afirmar que la filosofía moral se mantiene en pie o se cae si se postula la inmortalidad del alma y a un Dios que conceda la felicidad como

16 SPAEMANN, Robert, *Límites: acerca de la dimensión ética del actuar*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2003, p. 94

17 *Ibidem*, p. 45

recompensa en la vida futura. Los postulados no son dogmas teóricos sino son presuposiciones necesarias en sentido práctico. La razón pura práctica, al imponer su ley a la voluntad, exige las condiciones imprescindibles para su cumplimiento. Para Spaemann, si no se postula a Dios como garante de esa recompensa y la inmortalidad del alma la razón no sería realmente práctica, porque no habría motivo alguno para que la conciencia del deber y el respeto por la ley lleven a la acción, es decir, no habría motivos por los que actuar moralmente.

Capítulo II

La benevolencia como superación de la tensión eudaimonismo-universalismo en R. Spaemann

1. Características del *amor benevolentiae*

Spaemann expone en su obra el panorama de una ética fracturada¹⁸, puesto que vida lograda y obrar justo se entienden como contraposición irreconciliable. Lo que se propone es proporcionar a la ética un fundamento capaz de resolver esta tensión armonizando y dando unidad a las aspiraciones de la búsqueda de la propia felicidad y del obrar moral. Es en la tradición cristiana donde descubre una fundamentación de la ética capaz de dar unidad al deber y a la felicidad a partir del amor desprendido. Lo toma concretamente de G. Leibniz, quien define el amor como *delectatio in felicitate alterius* (alegría en la felicidad del otro).

Conviene dejar claro que no se debe entender por *amor benevolentiae* al amor sentimental entendido como identificación sentimental de un hombre con los demás sino como el *amor benevolentiae*, como amor de un ser racional. A la vez, se

18 Como el mismo autor afirma en *Felicidad y benevolencia*, la ruptura entre ética y felicidad que se agudiza en Kant, aunque ya estaba presente en la tradición cristiana: “Kant lleva a cabo la diferenciación de lo ético, cuya separación conceptual y motivacional de contextos eudaimonistas se encontrar también en la tradición cristiana. La separación en cuestión se aprecia ya en la controversia dramática entre Fenelón y Bossuet sobre el *amor pur*, sobre la esencia del amor divino (ésta es la última gran disputa teológica, en la que participaron el Papa, el rey y toda la Europa culta). La polémica fue consecuencia de la ontología moderna, que carecía de la capacidad para pensar en algo como autotranscendencia. Para el hombre se trata siempre y necesariamente, o bien de sí mismo, en cuyo caso su amor a Dios es la función de la aspiración humana a la felicidad -ésta es la tesis de Bossuet-, o bien existe el amor a Dios por mor de Dios mismo. En este caso -ésta es la doctrina de Fenelón- la pureza de la motivación significaría a desaparición de la idea de eudaimonismo (para Luis XIV, Fenelón era *l'esprit le plus chumérique de mon royaume*). En Kant se consuma la ruptura” (p. 128).

diferencia del amor *concupiscentiae*, entendido como complacencia o placer por la compañía del otro y amado sólo en la medida en que cumple su función. El *amor benevolentiae*, por el contrario, es adhesión incondicionada¹⁹ a una persona para la que siempre está algo en juego. Amar con amor benevolente es

percibir algo, no como objeto, sino como absolutamente real, como ser en sí mismo; es lo que en el lenguaje de la tradición filosófica se llama “amor racional” o *amor benevolentiae*. El *amor benevolentiae*, a diferencia del *amor concupiscentiae* o amor deseante, no busca primariamente la unión, sino que une distanciando. Hace que el ser “para sí” del otro sea para mí²⁰.

Cuando amamos a una persona con *amor benevolentiae* propiamente no es posible responder a la pregunta acerca de por qué se ama a esa persona, ya que no la amamos por sus cualidades sino simplemente porque *es*. Es cierto que no amamos a una persona sin determinadas cualidades, pero amar a alguien con *amor benevolentiae* no significa amar a algo sino amar a alguien. Ese “*alguien*, esa vida determinada, única e irrepetible, se nos vuelve real cuando amamos y, de ese modo, objeto de una aceptación incondicionada de su existencia”²¹.

En el *amor benevolentiae* se da una autotranscendencia del propio individuo que supone dos cosas diferentes: por un lado, captar la realidad de la constitución teleológica del otro para el que algo es bueno, útil o benigno y, por otro lado, percibir el ser del otro, cuyo bien hay que promover, como en sí mismo es²². Esa peculiar percepción de la realidad de la persona es la base de la benevolencia. Por este motivo, no cabe desarrollar una ética sin metafísica.

Hay una necesidad, no teórica sino práctica, de afirmar la realidad del otro. Quien ama a una persona con amor benevolente no puede dudar de su realidad, ha de tener su vida por irreductible. Con esto, Spaemann quiere decir que no se puede dudar en el sentido moral, no tanto físico o lógico. Cuando dudo de su realidad,

19 SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia...*, p. 152

20 SPAEMANN, Robert, *Límites...*, p. 128

21 *Ibidem*, p. 103

22 *Ibidem*, p. 147

cuando no la considero como *alter ego*, destruyo la benevolencia. El *amor benevolentiae* “no permite forma alguna de abstinencia ontológica o de *epoché*”²³.

Para Spaemann, la benevolencia es el mejor fundamento de la moralidad porque, al concebir la realidad del otro como en sí mismo es y como proyecto, surge la exigencia de promover ese bien. Ya no es la imparcialidad propia del universalismo rigorista kantiano ni la búsqueda de la propia felicidad del hedonismo el fundamento de toda decisión ética, sino la percepción de la realidad del otro de la misma manera que la del propio yo.

La exigencia de promover el bien de ese alguien, a la vez, no es una exigencia meramente subjetiva, sino que se basa en el ser del otro y del cual procede todo deber. Es el amor hacia el otro lo que lleva a obrar moralmente, no en una mera aspiración individual a la propia felicidad ni basándose en un objetivismo que no tiene nada que ver con la propia felicidad. Al captar el otro en tanto que *alter ego*, como un yo tan real como mi propio yo, surge la exigencia de promover su bien. Un bien que se encuentra continuamente amenazado de malograrse y que no dispone por sí solo los medios para asegurar su propio crecimiento. La benevolencia, por tanto, no es más que dirigirse a lo que es conveniente para el otro, lo que perfecciona su constitución teleológica. Por eso, el paradigma de acción benevolente es la ayuda, la disposición de acudir en socorro de alguna amenaza contra la vida del otro.

Al mismo tiempo, el *amor benevolentiae* no es indiferente a la propia felicidad. No nos encontramos, como en Kant, con una ética que no toma en consideración a la vida y a la búsqueda de la propia felicidad ni con una ética individualista como la hedonista. En la benevolencia, el propio sujeto aparece, además, en principio de modo indirecto como motivo de acción haciendo desaparecer la oposición entre querer y deber. Como el mismo Spaemann dice, “descubrimos que la mayor parte de las veces hacemos lo que hacemos por mor de

23 SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia...*, p. 156

nosotros mismos”²⁴. Aquí no se puede entender la benevolencia como altruismo o desinterés. Efectivamente, como afirma Spaemann:

El precepto «ama a tu prójimo como a ti mismo» supone implícitamente el amor a sí mismo, en virtud del cual la persona se hace real para sí misma. El amor al prójimo puede ser ciertamente el rodeo sobre el que tenga lugar el despertar para el propio yo. El significado de mi vida para el otro se puede convertir en un motivo para tomarme seriamente a mí mismo²⁵.

En las exigencias del *amor benevolentiae*, aunque el fin de la acción se dirija propiamente hacia el otro, está implícito de manera derivada el beneficio propio porque al actuar según el amor benevolentiae, tiene como consecuencia la alegría. Esa es la definición leibniziana de la benevolencia: *delectatio in felicitate alterius*. En el momento en que se invierten los papeles, cuando la búsqueda de la propia felicidad se antepone al amor hacia los demás, deja de ser *amor benevolentiae*. La alegría que surge del amor benevolente, a diferencia de los estados físicos placenteros, es esencialmente intencional. “No es únicamente alegría *mediante* algo, sino alegría *por* algo. Y cuando esa alegría es más intensa, es cuando lo principal no es la alegría misma, sino aquello por lo que nos alegramos”²⁶. La alegría no es algo que se busque como fin de la acción, es decir, no surge cuando buscamos estados placenteros, sino que es el resultado de realizar un bien al otro.

Además, Spaemann sostiene que no se puede entender lo moral aislando el contexto de la eudemonía y de lo teológico. Cuando se da esta fractura, “desaparece la idea misma de una posible consumación individual”²⁷. La benevolencia -que no acaba, a diferencia de la esperanza y de la fe- no se desentiende de la consumación individual o del premio de la vida después de la muerte. Lo que mueve a actuar moralmente -el *amor benevolentiae*- es “aquello cuya realización se piensa como bienaventuranza”²⁸. Ni la moral se desentiende de la felicidad, ni la felicidad es

24 SPAEMANN, Robert, *Límites...*, p. 157

25 SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia...*, p. 153

26 SPAEMANN, Robert, *Límites...*, p. 97

27 SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia...*, p. 132

28 *Ibidem*, p. 128

egoísta.

Sin embargo, en la concepción cristiana de recompensa en la vida futura no se entiende la relación entre moralidad y felicidad de manera puramente instrumental, como sí sucede en Kant. No es una “moral de la recompensa” -dice Spaemann- en el sentido de que el individuo tenga que comportarse correctamente y obedecer los mandamientos que Dios dicta para ser recompensado con un premio eterno, sino que el contenido de esos mandatos se encuentra conectado esencialmente con esa recompensa. En Kant, por el contrario, piensa que el sumo bien únicamente se puede entender de modo extrínseco, como una unidad extrínseca entre una moralidad derivada del puro deber y la satisfacción de impulsos egoístas. Spaemann interpreta esto diciendo que la ética kantiana es una moral corrompida que se apoya en la esperanza de la recompensa para ser verdaderamente práctica.

Por otro lado, la benevolencia no se limita a la persona, sino también a los otros seres vivos y al mundo inanimado. No cabe duda que el objeto preferente del amor es el hombre²⁹, pero en la medida en que los otros seres vivos y los seres inanimados son algo más que su pura existencia objetiva, es decir, que también su propio poder ser está en juego, son también objetos de benevolencia. Esto quiere decir que el propio modo de ser no se limita a un modo de ser determinado para el agente. Como el mismo Spaemann afirma, el que en los Salmos se exhorte al sol y a la luna, a los ríos y a los mares para alabar a Dios, así como el que San Francisco haga lo mismo en su himno al sol, es la expresión enfática de una benevolencia universal semejante, pues estas criaturas alaban a Dios por ser lo que son³⁰.

2. Despertar a la realidad: percibir el ser del otro como él mismo es

La tensión de la felicidad se debe fundamentalmente a la peculiar condición humana. La condición humana se caracteriza por el carácter natural y racional que

29 El filósofo alemán advierte que quien no esté dispuesto a elegir al vida personal como paradigma de la interpretación de la vida, estará abocado a negar al viviente su carácter genuino reduciéndolo a mera objetividad.

30 *Ibidem*, p. 158

impulsa al hombre en dos direcciones distintas. La naturaleza, por un lado, se caracteriza por la centralidad, por la referencia a sí misma y por la inmanencia. O como dice Spaemann, citando a Alberto Magno, *natura semper recurva in seipsa*³¹. Esa centralidad de la naturaleza es una característica que comparte con todo ser vivo. La razón, por el contrario, rompe esa *curvatio*, es capaz de invertir su dirección centrípeta relativizando el propio yo y haciéndose otro en tanto que otro gracias a su capacidad de trascendencia. Permite captar al otro no como algo que tiene sentido únicamente en mi mundo, sino que él mismo es sujeto para el que existe un significado.

La ambigüedad de la felicidad es, ya lo he dicho, expresión de la ambigüedad inherente a la *conditio humana*. ¿En qué consiste esta ambigüedad? Consiste, por una parte, en que el hombre es un ser vivo, un animal, un organismo sintiente que se halla en todo momento en el centro de su mundo, dotado de pulsiones que, mediadas por la aspiración a la homeostasis, es decir, al bienestar subjetivo, procuran su conservación y la de la especie. (...) Por otra parte, el hombre es el ser que sabe todo esto. Sabemos que las cosas, los animales y las personas que nos encontramos no son sólo lo que son para nosotros. Sabemos que son por su parte centros de sus propios mundos, y sabemos que nosotros por nuestra parte aparecemos en esos mundos como elementos de los mismos³².

Esta dualidad o ambigüedad en el hombre queda expresado en la siguiente fórmula: el hombre es un ser entre la bestia y el ángel que pertenece a la vez al mundo sensible y al inteligible³³. La conocida definición aristotélica del hombre como animal racional hace también referencia a esta dualidad. La razón sería la diferencia específica del hombre con relación a otros seres vivos. Sin embargo, no es una mera diferencia específica, esta es una distinción mucho más radical que funda un género propio en la que diferenciamos, por ejemplo, al hombre del perro o al hombre de una rosa. Aquí el género específico del hombre -la razón- se comporta

31 SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional*, Ediciones Rialp, Madrid 1989, p. 145

32 SPAEMANN, Robert, *Límites...*, p. 101

33 SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia...*, p. 133

de modo antagónico con la especie -animal o ser vivo-.

El propio Aristóteles no entendía la razón sencillamente como facultad del ser vivo hombre, sino que la consideraba como algo que penetraba en él «desde fuera». ¿Por qué? Porque la razón es aquella capacidad del hombre que nos permite vernos a nosotros mismos desde fuera, vale decir, con los ojos en los demás; o, más exactamente, que nos permite ver con otros ojos, cuya perspectiva no es la del ser vivo que nosotros somos³⁴.

La existencia para el hombre consiste en estar en continua tensión con el hecho de que un ser racional es también un ser vivo. La oposición entre la condición racional y la natural es de tal manera que no permite un desarrollo continuo de la una con la otra³⁵.

Sin embargo, aunque el hombre ontológicamente sea capaz de trascender la naturaleza por su condición racional, para actuar conforme a esa forma de ser, se requiere una decisión. Como el mismo Spaemann afirma, la trascendencia de lo natural, el percibir al otro como *alter ego*, se lleva a cabo mediante un acto de libertad³⁶. A esta trascendencia es a lo que Spaemann llama “despertar a la realidad” y lo utiliza como imagen para expresar el abandono de la centralidad de la naturaleza y el acceso al *amor benevolentiae*. Tiene un carácter de conversión, de *metanoia*³⁷.

Ese cambio de actitud -de la centralidad del instinto a la percepción de lo otro como sí mismo es- lo expresa Spaemann con el adhesivo «Piensa en tu mujer, conduce con prudencia», pues insta a relativizar el propio yo y contemplarse a sí mismo como parte del mundo del otro y no solo como parte de mi mundo. En ese acto de libertad, el hombre se da cuenta que vive en un horizonte que no puede ser interpretado antropocéntricamente. La mirada de la realidad, sin embargo, *is a view*

34 *Ibidem*, p. 134

35 *Ibidem*, p. 135

36 *Ibidem*, p. 157

37 *Ibidem*, p. 136

*from nowhere*³⁸.

Ese acto de libertad es de carácter moral, aunque es posible gracias a la estructura ontológica del hombre. Ese cambio de horizonte es la verdadera trascendencia de la vida, que si bien se apoya en el concreto modo de ser humano, no es un cambio que se da de por sí, es una decisión libre de carácter moral. Ese cambio de horizonte equivale a “despertar a la realidad”, es el proceso por medio del cual lo real se me muestra tal cual es para mí. En ese despertar a la realidad, lo racional adquiere un sentido práctico.

Según Spaemann, la oposición entre razón y vida es, para Kant, una oposición imposible de suprimir³⁹. Por eso, sólo cabe dirigirse a uno de los dos opuestos -la razón- sacrificando el carácter natural del hombre. Por el contrario, para Spaemann la razón trasciende la vida pero sin suprimirla, sino descubriendo su realidad propia.

En el despertar a la realidad, el hombre se diferencia de los animales. El animal permanece inocente en la centralidad de la vida y del instinto, no es capaz de relativizar el propio yo, pues no dispone del ámbito de lo racional. Sólo la persona es capaz de trascender esa *curvatio in seipsa* y penetrar en el horizonte del ser. Solamente el hombre puede permanecer en esa centralidad conscientemente.

Nosotros podemos descubrirnos a nosotros mismos como el fundamento de la unidad traspasada de esos estados y vivencias en la medida en que, saliendo de la centralidad propia del viviente, descubrimos la realidad del otro: en tanto que el otro no es sólo correlato de nuestros estados intencionales. Este descubrimiento no puede ser meramente teórico. Teóricamente avanzamos hacia los objetos. Pero la individualidad se torna accesible únicamente en la afirmación libre, en un acto de aceptación. (...) Esta autotrascendencia de la vida es lo racional: en su forma más elemental hablamos de justicia; en la más

38 SPAEMANN, Robert, *Límites...*, p. 101

39 SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia...*, p. 144

alta, de amor⁴⁰.

Esa manifestación de la realidad no se realiza por medio del conocimiento objetivo en la cual lo natural se presenta como lo absolutamente ajeno. La naturaleza, tal como la considera la modernidad, no es el área de la persecución de fines por el hombre prescindiendo de los fines inmanentes a la naturaleza misma⁴¹. El conocimiento de esta manifestación es más parecido a lo que designa la palabra hebrea *jadah*, hacerse uno con el otro⁴². Es un modo de entender la naturaleza de modo teleológico y jerárquico, en el que los fines inferiores, no son ignorados, sino armonizados con los fines superiores⁴³. No interpretamos la naturaleza “para sí”, no de modo antropocéntrico, sino “en sí”. Por eso, el desvelamiento de lo racional es el desvelamiento “del ser en sí mismo natural”⁴⁴.

Sólo para el amor en sentido de *amor benevolentiae* llega la realidad a ser real en sentido pleno: tanto la realidad del otro como la nuestra propia. Este llegar a ser real es la salida de la caverna y la entrada a la realidad de la que habla Platón en La República. A esta vigilia⁴⁵ también hace referencia la cita de Heráclito con la que Spaemann encabeza Felicidad y benevolencia: “En la vigilia tenemos un mundo único y común. Pero los que sueñan se dirigen cada uno al suyo propio”.

El “despertar a la realidad”, el abandono de la centralidad natural característico del ser que tiene razón, no niega la vida. Aquí ni la subjetividad es pura ni el cuerpo meramente orgánico. La trascendencia racional de la que hablamos permite que llevar a plenitud el concepto de naturaleza. “La racionalidad sería una palabra vacía si la naturaleza no nos ofreciera un rostro legible”⁴⁶.

Este “despertar a la realidad” que se da en la benevolencia, se diferencia

40 *Ibidem*, p. 145

41 SPAEMANN, Robert, *Límites...*, p. 41

42 *Ibidem*, p. 40

43 *Ibidem*, p. 40

44 *Ibidem*, p. 120

45 Desde Descartes, la vigilia se entiende de modo totalmente diferente. La vigilia es ahora al conocimiento claro y distinto.

46 SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional...*, p. 19

radicalmente de la compasión budista por una diferente interpretación de la experiencia sobre la que se asienta y por una interpretación igualmente distinta⁴⁷. La interpretación budista se asienta en la irrealidad del propio yo; mientras permanezca en la centralidad de la vida, en el instinto, yo mismo soy tan irreal como el otro lo es para mí. Sin embargo,

el amor, entendido como *amor benevolentiae*, es afirmativo, no negativo: *afirma el instinto porque se ha liberado completamente de su dominio* ha dejado de ser ya instinto que se vuelve contra sí mismo. La experiencia sobre la que se asienta no es la de la irrealidad, sino de la realidad. La realidad inequívoca es, empero, la persona⁴⁸.

El hombre no puede encapsularse en el ámbito de la naturaleza, sería en correspondencia con lo que la persona es. Centrarse en la vida y en el instinto exige continuamente nuevos deseos, no consigue saciarse. Platón ha demostrado en El Banquete cómo la aspiración del *eros*, al amor del bien en sí, supera toda satisfacción sensible. “Mientras la vida se halle sometida a la dictadura del instinto, mientras permanezca en una posición de «centralidad», el mundo no será real para ella. Lo otro no se le manifiesta como lo que en sí mismo es, sino sólo como medio, como objeto del instinto. Pero, de ese modo, la propia vida no adquiere realidad para sí misma”⁴⁹.

En el “despertar a la realidad” se da una apertura a una dimensión de incondicionalidad, un horizonte que no es relativo a los intereses de un ser vivo, sino que permite relativizar todo interés finito⁵⁰. La razón misma no es otra cosa que conciencia despierta, conciencia que se sabe en un horizonte como realidad particular infinita.

Spaemann afirma que permanecer en el horizonte de la centralidad de la vida tiene dos formas extremas de manifestarse. Una es la tiranía, en la que las personas

47 SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia...*, p. 160

48 *Ibidem*, p. 161

49 *Ibidem*, p. 143

50 *Ibidem*, p. 135

se niegan a percibir a los otros como personas tratándolas como meros objetos, la otra forma es el suicidio, donde el hombre se reduce a sí mismo a objeto del instinto, es la acción inmoral por antonomasia, según L. Wittgenstein⁵¹.

3. Dignidad del otro

En ese “despertar a la realidad” en el que nos introducimos en el *amor benevolentiae*, no se ve a lo otro en sentido relativo, sino como en sí mismo es. Ahora bien, dentro de esa benevolencia universal, el objeto preferente de ese amor es la persona por su peculiar dignidad⁵².

Cuando decimos que alguien es persona decimos que es «único», que es «alguien», no «algo». Quienes somos no se identifica con lo que somos porque no somos nuestra naturaleza, tenemos una naturaleza y ese tener es nuestro ser⁵³. Las personas no son su naturaleza porque su obrar no está prefigurado en sus instintos, tienen una relación particular con su propio ser. Tampoco está definido por una cualidad exterior sino que “su ser se define por un lugar en el universo que él ocupa⁵⁴”. Para darnos cuenta de la peculiaridad del hombre, nos ayuda el pronombre persona «yo». Quien dice «yo» realiza una referencia puramente numérica, no presta atención a sus determinaciones. Pasa igual con la metamorfosis en la historia de la literatura, lo que permanece al cambio es el sujeto mismo, también lo vemos cuando hablamos sobre nosotros mismos en tercera persona. En todo caso, lo que importa es que no identificamos la identidad persona con unos rasgos cualitativos: quienes somos no se identifica con lo que somos. “«Persona» no es un rasgo de la esencia, sino que designa a un *individuum vagum*, es decir, la respectiva singularidad de una vida individual”⁵⁵.

51 *Ibidem*, p. 143

52 De la idea de dignidad no se sigue un derecho humano específico, sino que funciona como fundamentación de los Derechos Humanos. La misma idea de dignidad es más antigua que la idea de Derecho Humanos.

53 SPAEMANN, Robert, *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2000, p. 49

54 *Ibidem*, p. 54

55 *Ibidem*, p. 82

La dignidad de toda realidad se basa en el ser y, en el caso del hombre, en el ser persona. La persona no es nunca indigna, la dignidad humana es inviolable. Lo que sí cabe es que modos de comportarse, acciones o determinadas situaciones sean indignas, pero la persona no. Este ser personal es inconmensurable y absoluto, por eso se dice que tiene *dignidad*, no que tiene *valor*:

Por más que el valor de la vida de diez hombres pueda ser más grande que el de la de uno solo, la dignidad de diez hombres no significa más que la de un único hombre. Las personas no son magnitudes que se puedan sumar. Entre todas las forman un sistema de referencia que señala a cada una un lugar único en relación con todas las demás⁵⁶.

El hombre tiene la peculiaridad de que no queda absorbido por el modo como se le dan las cosas, es capaz de trascender esa percepción y no reducir a los otros a meros objetos. No reconocemos a otra persona siguiendo el paradigma de las cosas naturales, sino, todo lo contrario, el paradigma del conocimiento es el de la persona. Esto quiere decir que las cosas no quedan absorbidas por el modo como se nos dan, y que, en consecuencia, su ser no es equivalente a ser percibido:

El otro no se da nunca, como fenómeno, de una manera inmediata y constrictiva. Tener al otro como un ser real, no como una simulación, entraña un momento de libertad. El actor fundamental de la libertad es la renuncia a apoderarse de lo otro, que es una tendencia viviente. Positivamente la renuncia significa dejar ser⁵⁷.

En el caso del hombre, ese reconocimiento es un reconocimiento radical pues el ser personal es algo que sólo se da en el acto de reconocimiento.

El otorgamiento del estatuto de persona al otro es ya una expresión personal de respeto. Incluso, el hecho de no acceder a la apertura de la incondicionalidad y reducir a los otros a mera objetualidad es también un acto personal. En todo caso,

⁵⁶ *Ibidem*, p. 181

⁵⁷ *Ibidem*, p. 170

“el ingreso al espacio personal es una *metabasis eis allo genos*, es decir, un paso hacia una forma completamente nueva de relación”⁵⁸, una conversión. Cuando decimos que alguien es persona, decimos que es un *alguien* que no puede ser entendido por uno o varios de sus predicados.

El propio ser personal no se da antes que el de los demás, sino para tratar a uno mismo como persona es necesario dar ese salto, ese salir de la caverna, en el que empiezo a reconocer al otro como *alter ego*, como persona. Sólo me puedo definir a mí mismo como persona en relación con otras personas. Las personas son seres *con* los que los hombres pueden hablar, no se puede reducir al estatuto de cosas *sobre* las que se puede hablar⁵⁹.

Por lo tanto, sólo me puedo percibir a mí mismo como persona en relación con las demás personas. Spaemann lo expresa diciendo que “el ser persona es un estar en un lugar que no existe sin que otras personas ocupen el suyo”⁶⁰, únicamente descubriendo ese espacio de relaciones nos descubrimos a nosotros mismos como personas.

En ese reconocimiento radical la dignidad del otro hace referencia a la peculiaridad del ser personal que “no es sólo fin para sí mismo sino que es fin en sí absolutamente”⁶¹, su valor no depende es relativo a otras personas, merece un respeto incondicionado. Para Spaemann, el valor no puede ser relativo a los sujetos porque no se podría llamar crimen a la aniquilación de la totalidad de los sujetos que valoran. Pues esos sujetos no han sufrido pérdida alguna si desaparecen⁶². La dignidad humana no se puede violar en ninguno de los modos de actuar ni está sujeta a ponderación de bienes.

Funciona como una frontera, es un concepto mínimo que exige respeto incondicional. Del carácter de fin en sí no se deriva un fin que tenga que ser

58 *Ibidem*, p. 182

59 *Ibidem*, p. 179

60 *Ibidem*, p. 181

61 SPAEMANN, Robert, *Límites...*, p. 109

62 *Ibidem*, p. 110

fomentado, el respeto de la persona es incompatible con su fomento activo. A la actitud ante la dignidad de otra persona le llamamos «respeto» o «veneración»⁶³. Esta actitud limita la intervención del sujeto y le exige dejar ser al otro según su genuina forma de ser. La dignidad de una persona sólo cabe ser respetada, tiene que estar sustraído de toda intervención que no esté de acuerdo con la genuina alteridad del otro:

La dignidad del hombre es inviolable en el sentido de que no puede serle arrebatada desde fuera. Sólo uno mismo puede perder la propia dignidad. Los demás solamente pueden vulnerarla no respetándola. Quien no la respeta no quita a otro su dignidad sino que pierde la propia respetándola. Quien no la respeta no quita al otro su dignidad, sino que pierde la propia⁶⁴.

En efecto, la dignidad se puede perder cuando el titular de esa dignidad no está a la altura de las exigencias morales. La diferencia en la dignidad está basada en la diferente perfección moral de los hombres⁶⁵. Aunque, sin embargo, no podemos perder la dignidad porque tenemos un mínimo de dignidad por el simple hecho de que no podemos perder la libertad en cuanto agentes de moralidad. En todo caso, hay que aclarar que esto no quiere decir que sólo tienen dignidad los que tienen razón y autodeterminación moral. Hay que diferenciar el ser persona con su manifestación como persona. De por sí, la sola pertenencia a la especie puede ser la que funde aquella dignidad humana⁶⁶.

No sólo existe diferencia de dignidad entre los hombres sino que también existe diferencia de dignidad entre lo que existe y la humana. Esta última distinción radica en que los seres no humanos permanecen en el centro de su ser y refieren todo lo demás hacia su centro. Por el contrario, la persona es capaz de ponerse en un segundo plano y relativizar su propio yo y considerar al otro como un sujeto igual que yo.

63 SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia...*, p. 151

64 SPAEMANN, Robert, *Límites...*, p. 108

65 *Ibidem*, p. 112

66 *Ibidem*, p. 117

Además, Spaemann afirma que la idea de dignidad -que hace referencia a algo sagrado⁶⁷-y de su inviolabilidad se asienta, en última instancia, en un argumento metafísico-religioso. La idea de dignidad sólo nos es accesible teóricamente dentro de una filosofía del Absoluto⁶⁸. El ateísmo suprime la idea de dignidad de su fundamentación, por eso dice Spaemann que Marx y Nietzsche han caracterizado la dignidad algo por hacer y no como algo que respetar⁶⁹.

El fundamento de la dignidad del hombre está basada en la peculiar relación que tiene el hombre con Dios. Esa relación de la persona con el Absoluto, no es la de un medio respecto de un fin que se ha de realizar, el «Bien en sí» en el sentido de Platón y de la tradición judeo-cristiana, Dios, es desde siempre real y no necesita del hombre para realizarse⁷⁰. La idea de dignidad, la idea de que el sujeto finito es lo incondicionado, se debe a que la persona es imagen o representación del Absoluto. En esa representación del Absoluto, cada persona es un fin en sí mismo y su dignidad completamente independiente de cualquier «valor» o «función».

Ahora bien, las imágenes se caracterizan porque es algo que no es lo que muestra, es un signo que hace referencia a algo que no es él mismo. Su forma de ser y aquello que muestran se diferencian. Una imagen no es imagen por su materialidad sino merced de lo que muestra. En la persona las cosas suceden de otro modo. La imagen o representación es imagen de Dios “debido a que *es* en sentido enfático, a su sustancialidad, que lo sustrae al proceso del devenir y hace inconmensurable su «validez» con su génesis”⁷¹.

La inconmensurabilidad de la persona no es algo que se pueda encontrar mediante un conocimiento objetivo porque el ser no es la objetualidad, el ser es

67 SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional...*, p. 102

68 GONZÁLEZ, Ana Marta, *Naturaleza y Dignidad desde el pensamiento de Robert Spaemann*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1996.

69 SPAEMANN, Robert, *Límites...*, p. 118

70 SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional...*, p. 49

71 SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia...*, p. 151

sustancialidad que subyace a todo tipo de objetualidad⁷². El carácter de *imago* no es algo que se descubre mediante el conocimiento objetivo, sino que la persona *es* imagen. La persona es el Absoluto en el modo de imagen.

La experiencia que podemos tener de lo sagrado y de lo inconmensurable, dice Spaemann, se realiza mediante un acto concreto de la praxis religiosa en el que se hace presente la realidad del Absoluto en la persona sin mediación del lenguaje: el acto de adoración⁷³. Este acto particular incluye un acto de sumisión sin reservas al fundamento incondicionado de la realidad y tiene carácter de gratitud⁷⁴. El ser que descubre esta idea alcanza él mismo ese carácter de imagen del ser que adora y pasa a reconocer a cualquier en las otras personas el hecho de ser también representación del Absoluto.

4. *Ordo amoris*

El cambio de actitud del que se ha hecho referencia introduce al hombre en el horizonte de la benevolencia. Despertar a la realidad significa que el ser finito deja ese horizonte marcado por la *curvatio* de la naturaleza y se introduce en un horizonte en el que se admite la dignidad de lo otro.

La benevolencia tiene un carácter paradójico. Como dice Spaemann, siendo lo que en sí mismo, es único, inconmensurable, incomparable, sin relación con cualquiera otro, idéntico consigo mismo. Sin embargo, justamente por ello, es también comparable, se halla en una relación de semejanza con todo lo que es también un sí mismo idéntico consigo⁷⁵.

Ahora bien, en el cambio de actitud, ese “despertar a la realidad” no es solamente un cambio de actitud de tipo teórico donde lo real se me muestra tal cual es para mí, sino que adquiere un sentido netamente práctico.

72 *Ibidem*, p. 151

73 *Ibidem*, p. 151

74 *Ibidem*, p. 151

75 *Ibidem*, p. 165

Esa benevolencia tiene un carácter universal, no se limita a la persona sino también a los seres vivos y no vivos precisamente por ser algo más que pura existencia objetiva y no quedar relativizados por el sujeto. La actitud benevolente abarca toda la realidad. Sin embargo, dentro de esta benevolencia universal, la benevolencia no puede llegar a ser práctica porque la acción es particular:

Siempre que la universalidad de la benevolencia sea meramente abstracta, es decir, se refiera a «todos los hombres», no existe propiamente nadie para quien la benevolencia fundamental tenga un valor efectivo. Como *optio fundamentalis* trascendental, permanece siempre como algo trascendente, permanece siempre como algo trascendente a las aplicaciones «categoriales». De ahí se sigue que el amor -el *amor benevolentiae*- no se transforma en algo verdaderamente real. Mientras permanezca siendo general, la opción fundamental, la buena voluntad es meramente abstracta, y cuando se transforma en algo concreto deja de ser lo que en sí mismo era⁷⁶.

Spaemann advierte del hecho de considerar la benevolencia de manera puramente universalista. Si la benevolencia no se vuelve hacia lo particular, “perdería aquella fuerza capaz de abrirnos a la realidad que nos permite percibir a los sujetos que pueden ser objeto de nuestro respeto conforme al deber”⁷⁷. La finitud del agente hace imposible al agente convertir toda realidad, y al hombre en especial, en caso inmediato de sus acciones.

Para resolver esta aporía, el filósofo alemán toma un concepto agustiniano que permite que la benevolencia se convierta en práctica: el *ordo amoris*⁷⁸. Para un ser finito como es la persona, la benevolencia, que es de carácter universal, debe ser capaz de distribuirse en una estructura que esté de acuerdo con el carácter finito del hombre. Ese orden es el que San Agustín denominó *ordo amoris*, una jerarquía escalonada dentro de la benevolencia universal.

76 *Ibidem*, p. 166

77 *Ibidem*, p. 168

78 *Ibidem*, p. 169

Existe, por lo tanto, una especie de tensión en el hombre entre la infinitud del horizonte de responsabilidad que se ha abierto a la persona en ese estado de vigilia y su finitud, que le impide actuar según esa responsabilidad universal. Esto lo vemos cuando sentimos la impotencia de no poder ayudar a alguien que está lejos. Sin embargo, sólo cabe obrar responsable donde hay un a descarga de responsabilidad. Es decir, una responsabilidad universal anularía el mismo concepto de responsabilidad porque sólo cabe ser responsable ante algo o ante alguien. La responsabilidad universal lleva a la resignación. Al ampliar el concepto de responsabilidad se destruye. Es imprescindible la función selectiva de fines que aporta el *ordo amoris*.

En el mismo momento de obrar, aunque sea de carácter universal, la benevolencia debe, como ser finito, producir conmensurabilidad y relativizar aquello con lo que se encuentra. El obrar es estrictamente selectivo, ordena unas cosas al servicio de otras, distingue ciertas consecuencias como fines y reduce las demás a la condición de consecuencias complementarias o costes⁷⁹.

De esto también se desprende que mediante la praxis no podemos referirnos a Dios, sino sólo a lo finito. La relación de amor a Dios y al otro no es un caso de forma trascendental y aplicación categorial, sino presencia del absoluto y de su símbolo⁸⁰. La imagen no es una mera aplicación de aquello de lo que es imagen sino que es una representación de lo que es imagen. Por eso, mediante nuestra acción cuando se refiere a lo otro, pero, sobre todo, al hombre, se refiere a Dios por ser representación del Absoluto. Ese es el motivo por lo que Spaemann afirma que toda acción moral es ritual⁸¹.

Ahora bien, la función selectiva de fines del *ordo amoris* se basa en el orden de proximidad y lejanía, que se asienta en una constitución espacio-temporal de la vida. Como ya se ha dicho, ese despertar a la realidad no niega el instinto o la vida. La centralidad del instinto no deja de tener importancia para el ser racional, no es

79 *Ibidem*, p. 166

80 *Ibidem*, p. 166

81 *Ibidem*, p. 167

algo que haya que negar, sino que sostiene y hace posible el “despertar a la realidad”. Las personas son personas como vivientes. La individualidad de la persona permite al hombre introducirse en un ámbito en el que se da una relación temporal-temporal con los otros. Por eso, la familia, los amigos, los colegas, vecinos, correligionarios o conciudadanos tiene más derecho a ser causa inmediata de nuestras acciones que los que se encuentran alejados de nosotros⁸².

82 *Ibidem*, p. 171

Conclusión

En la lengua griega -como Spaemann mismo lo confirma- existen dos palabras diferentes para designar lo bueno. Por un lado, tenemos ἀγαθόν (*agathón*), que hace referencia a lo útil, conveniente o provechoso. La palabra καλόν (*kalón*), hace referencia, mas bien, a lo noble, bello o moralmente bueno. A la vez, tenían claro que son palabras que no siempre se identifican, lo ἀγαθόν no es siempre καλόν, ni lo καλόν es siempre ἀγαθόν. Es decir, tenían muy claro que no siempre lo que resulta útil o conveniente para el sujeto es noble, ni lo noble siempre conveniente.

Según explica Spaemann, lo que Platón se propone, por el contrario, es “mostrar que lo bello no es «bueno» de modo derivado, o por motivos externos, sino por sí mismo, es decir, atañe a nuestros verdaderos intereses incluso los define”⁸³. Es decir, que en la acción moral se encuentra lo realmente conveniente o provechoso para el hombre. Kant, sin embargo, rompe esa unidad. La vida moral se define independientemente de todo componente acerca de la felicidad. Es decir, para establecer qué es lo noble, lo moral, no hay que partir de qué es la felicidad o provechoso para el hombre. Solamente actuando moralmente bien nos hacemos dignos de merecer la felicidad. Es una renuncia heroica que requiere postular a un Dios que en la «otra vida» conceda la felicidad como recompensa⁸⁴.

83 *Ibidem*, p. 37

84 RHONHEIMER, Martin, *La perspectiva de la moral ...*, p. 38

Spaemann se propone recomponer esa fragmentación entre ἀγαθὸν y καλόν, entre obrar justo y vida lograda. Para esta reconstrucción se apoya en el concepto cristiano de *amor benevolentiae*, definido como *delectatio in felicitate alterius*. Aquí lo noble confluye con lo conveniente porque el mandato ético consiste en hacer un bien al otro y, con ello, en gozar de la alegría propia del amor.

Esta benevolencia se asienta en la percepción de la realidad, ya que únicamente cabe amar con amor benevolente al que se experimenta como real. Para eso, es imprescindible un cambio de horizonte, salir de la perspectiva del instinto que relativiza todo hacia el yo, y trascender al horizonte de la razón -sin que esto requiera ir en contra de la vida o del instinto- donde se percibe a lo otro según su realidad propia. Este trascender tiene un carácter de decisión y no es meramente teórico, sino que se dirige a la praxis.

La benevolencia tiene un alcance universal, se dirige también a los otros seres vivos y a los no vivos. Sin embargo, es una exigencia imposible considerar al agente como sujeto de una responsabilidad universal. Aparece, por tanto, una tensión entre la infinitud del horizonte de responsabilidad y la finitud del agente. La estructura distributiva de la benevolencia, que tiene como destinatario preferente a la persona, está expresada en la noción agustianiana del *ordo amoris*, es decir en la jerarquía de fines de la benevolencia basado en la proximidad y la lejanía. De esa manera, el planteamiento de Spaemann hace posible comprender cómo el *amor benevolentiae* -que vuelve a dar unidad al ἀγαθὸν y al καλόν- no se queda en un mero mandato universal, sino que se *hace práctico*.

Bibliografía primaria

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y trad. de M. Araujo y J. Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1994

KANT, Inmanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. de E. Miñana y M. García Morente, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002

SPAEMANN, Robert, *Felicidad y benevolencia*, Ediciones Rialp, Madrid 1991

- *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2000
- *Límites: acerca de la dimensión ética del actuar*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2003
- *Lo natural y lo racional*, Ediciones Rialp, Madrid 1989

Bibliografía secundaria

ABBÀ, Giuseppe, *Felicidad, vida buena y virtud*, trad. de J. J. García Norro, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1992

ANNAS, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993

GONZÁLEZ, A. M. , *Naturaleza y Dignidad desde el pensamiento de Robert Spaemann*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1996.

- *La ética explorada*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2009

RHONHEIMER, Martin, *La perspectiva de la moral: fundamentos de la ética filosófica*, Ediciones Rialp, Madrid 2000

- *Ley natural y razón práctica: una visión tomista de la ley natural*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2000

TORRALBA, José María “La teoría de la acción de Kant. Del concepto de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción”, en *Tópicos*, Vol. 41, 2011, p. 17-61

VIGO, Alejandro, *Estudios Aristotélicos*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2006

- *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de ‘Ética a Nicómaco I y X 6-9’*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile 1997

WIELAND, Wolfgang, “Norma y situación en la ética aristotélica”, en *Anuario filosófico*, Vol. 32, 1999, p. 107-128